

¿PENSAMIENTO CRÍTICO EN ESPAÑOL? DE LA DOMINACIÓN AL EXILIO

Antolín Sánchez Cuervo

*Instituto de Filosofía-CCHS
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
C/ Albasanz, 26-28. 28039 Madrid
ascuervo@ifs.csic.es*

ABSTRACT: *The raising of a thought in Spanish, in critical terms, stumbles over the historical experience of the engagement of this language with the cultural and political project of exclusion and imperial expansion meant around 1492, as well as with the authoritarian inertias generated from then. So the relevancy of exiles in the Hispanic world, as hermeneutic fundamental key of a critical thought that answers not only opposite to those inertias, but also opposite to the alienating eurocentrismo. Special mention deserves the Spanish exile of 39, in view of his Spanish American meaning, tied in addition to the radical crisis that at the time crosses the European civilization. Works as those of Jose Gaos, Eduardo Nicol or Joaquín Xirau, among others, raised answers in this respect.*

KEY WORDS: *Empire, domination, criticism, Republican exile.*

CRITICAL THINKING IN SPANISH? FROM DOMINATION TO EXILE

RESUMEN: El planteamiento de un pensamiento en español, en términos críticos, tropieza con la experiencia histórica del compromiso de dicha lengua con el proyecto cultural y político de exclusión y expansión imperial significado en torno a 1492, así como con las inercias autoritarias generadas a partir de entonces. De ahí la relevancia del exilio en el mundo hispánico, como clave hermenéutica fundamental de un pensamiento crítico que responde no sólo ante dichas inercias, sino también ante el eurocentrismo enajenante. Mención especial merece el exilio español del 39, dada su significación iberoamericana, ligada además a la crisis radical por la que entonces atraviesa la civilización europea. Obras como las de José Gaos, Eduardo Nicol o Joaquín Xirau, entre otros, plantearon respuestas en este sentido.

PALABRAS CLAVE: Imperio, dominación, crítica, exilio republicano.

1. ¿Cuáles son las posibilidades del español como lengua expresiva de un pensamiento crítico? Más allá del tópico de la alergia del pensamiento en lengua española a las exigencias una razón crítica más o menos comprometida con el programa emancipador de la Ilustración –especialmente cuando busca expresiones sistemáticas–, la pregunta tropieza con un hecho histórico fundamental: la estrecha complicidad entre el surgimiento de un pensar en español y la dominación imperial. Si aceptamos que dicho pensar es inseparable de la conformación de una identidad "nacional" o una "identidad cultural española" propiamente dicha, su significación medular sería la exclusión étnico-político-religiosa y la expansión imperialista, más que cualquier otra. Se trata además de una triple y simultánea exclusión: la expulsión de los judíos en 1492 y su identificación con lo hereje y lo impuro, pocos años después de la instauración del Tribunal de la Inquisición; las inminentes políticas de deportación y concentración

de moriscos a lo largo de todo el siglo siguiente, consumadas en los sucesos de 1609, y la no menos inminente prolongación de esta lógica excluyente en América bajo los signos –no siempre solidarios entre sí– de la espada y la cruz, frustrarán el proyecto peninsular de convivencia multicultural entre cristianos, moros y judíos, una de cuyas realizaciones había sido, precisamente, la Escuela de Traductores de Toledo¹. En su lugar, y al hilo de toda una conciencia existencial de pertenencia a la tierra castellana, ligada a valores trascendentes y a un anhelo "patriótico" de reconocimiento universal, madurada a lo largo de todo el siglo XV², adquirirá vigor un proyecto de identidad inspirado en la integridad religiosa, el absolutismo político y la depuración étnica. Y junto a todo ello, en la uniformidad y reglamentación la lengua castellana: en 1492, y no por casualidad, aparecía también la primera edición de la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija, al servicio de la depuración de elementos hebraicos y arábigos, y, sobre

todo, del proceso colonizador en América, pues "una cosa hállase y sólo por conclusión muy cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio" (Nebrija, 1992, 99).

La primera gran formulación canónica de la lengua española resulta así indisoluble de una violencia que, en el caso de la conquista, llegará a extremos adánicos: el choque lingüístico con realidades innombrables se traduce en la confusión entre el encuentro con un mundo ignoto y el acto de una "segunda creación" a través de la imposición de nombres. Es decir, por medio de la instauración unilateral de una lengua ajena y enajenante, se devalúan las constelaciones simbólicas del mundo pre-hispánico al tiempo que se identifican con el imaginario infernal del mundo cristiano –y sólo excepcional o ambiguamente, con el paraíso de la imaginación utópica renacentista; se establecen denominaciones avasalladoras que anulan y suplantán la memoria y las formas de vida autóctonas albergadas en las lenguas originarias, recurriendo para ello a la astucia de traductores y simuladores. El descubrimiento de América tiene así, también, una dimensión "lógico-trascendental" –según el término empleado por Eduardo Subirats– por medio de la que la palabra conquistadora adquiere un estatuto jurídico, político y literario, erigiéndose a sí misma en lenguaje verdadero y en expresión del desencantamiento de un mundo previamente declarado bárbaro o encantado; que instaure, en fin, un reino de silencio. Las condiciones históricas de posibilidad de un pensamiento en lengua española están así ligadas a la exclusión y a la instauración, en fin, de un reino de silencio.

El igualitarismo cristiano no llegó a desahogar dicho silencio aun cuando su crítica del proceso colonizador no fuera nada despreciable. Bien es cierto que, frente a legitimaciones de la Conquista al uso tales como las de Ginés de Sepúlveda o Gonzalo Fernández de Oviedo, inspiradas en la autoridad de la guerra justa o en la hipótesis de la inferioridad antropológica del indio, encontramos un discurso crítico y deslegitimador, fundamentado en la igualdad esencial de todos los hombres y en la indisoluble dignidad del género humano. Denuncias como la de Las Casas y planteamientos filosófico-jurídicos como los de Francisco de Vitoria –sin olvidar a otros críticos como Montesinos, Domingo de Soto o Alonso de la Veracruz– trazaron un igualitarismo de signo bien diferente al que posteriormente tendrá el contractualismo, a caballo entre la tradición escolástica y una incipiente y singular modernidad, pro-

piamente hispánica, ligada a la experiencia traumática de la conquista y la colonización. Para estos autores, la igualdad no puede reducirse al resultado de un consenso racional entre sujetos libres e interesados, sino que expresa la natural y universal pertenencia, con anterioridad a toda decisión positiva, a la humanidad, la cual resulta dañada cuando alguno de sus miembros es injuriado. Por eso para Las Casas la justicia es, en primera instancia, una respuesta a la injusticia que históricamente se comete sobre el indio y no un constructo abstracto o autosuficiente; de ahí las construcciones filosófico-jurídicas de Vitoria, bajo las que el indio es reconocido como un sujeto de derechos, son también deconstrucciones del poder de papas y emperadores³.

Ahora bien, esto no significa que se haga un reconocimiento del mundo inscrito en la palabra autóctona, aun cuando denuncias como las que se recogen en *Brevisima historia de la destrucción de las Indias* o el sermón de Montesinos en La Española, la rocen o la sugieran. La crítica igualitaria de la conquista no llegó a despejar las ambigüedades resultantes de un reconocimiento de la humanidad del indígena, al mismo tiempo restringido a los límites de una hermenéutica concreta como la del universalismo cristiano: si la crítica lascasiana no dejó de convivir con la legitimación de una tutela teocrático-eclesiástica del indio, el iusnaturalismo vitoriano fundamenta su subjetividad al mismo tiempo que su "sub-yección"⁴. Ambos fueron deudores de dicha hermenéutica, la cual, aun expresando un sentido crítico y democrático, no llega a desprenderse de la colonización de la palabra autóctona, cuyo carácter –oral en muchos casos– es reemplazado por una escritura radicalmente enajenante. Aneigación de la palabra autóctona y, por tanto, de todas las memorias depositadas en ella, condenadas a la expresión cautiva y subalterna; a la difícil supervivencia en espacios de comunicación desgarrados y antagónicos; a la ininteligibilidad misma en medio de un mundo suplantado; o a una alteración estratégica de sus propias significaciones, sin la que no podrían adaptarse a las condiciones de escucha impuestas por la nueva codificación dominante⁵. Como apuntara en su día Luis Villoro, el igualitarismo cristiano crítico de la conquista reconoció al indígena como a un *alter ego*, pero no como a un sujeto de significados. No tuvo ojos suficientes para la desigualdad radical que se establece a partir de una imposición de condiciones denigrantes de interlocución. El célebre mural de José Clemente Orozco titulado *La absorción del*

indio, ubicado en la antigua Escuela Nacional Preparatoria de México, expresa con elocuencia esta ambigüedad. En él pude observarse cómo un fraile, en un gesto patético, se inclina para abrazar a un indígena arrodillado con los brazos abiertos en cruz, el torso escuálido y el rostro contraído por una expresión de dolor. De alguna manera, el indígena es representado con los rasgos de un Cristo crucificado. Con su abrazo, el fraile le brinda protección, se inclina ante él e incluso le besa el rostro, como queriendo compartir su sufrimiento. Pero, al mismo tiempo, muestra una posición de dominación –puesto que el indio está arrodillado– mientras que con su beso, representado con trazos faciales rígidos y desencajados, parece absorber el aliento del indio, casi cortándole la respiración. De alguna manera, le impide hablar, obstruye su oralidad.

2. Todo ello no impidió que la lengua española articulara también un pensamiento crítico, aunque para ello tuviera que desprenderse de ciertos cánones hermenéuticos. Tal fue el caso de las llamadas crónicas “oralizantes” de la conquista, mayormente comprometidas, como el término indica, con la tradición oral prehispánica. En la obra de cronistas autóctonos como Titu Cusi Yupanqui o de mestizos como el Inca Garcilaso, el español asoma también como una lengua que puede traducir la experiencia de la conquista desde la perspectiva de los vencidos, aun bajo ciertas restricciones. Los *Comentarios reales* de Garcilaso, por ejemplo, plantean un reconocimiento hermenéutico, en un plano de igualdad, de los universos culturales, políticos y religiosos de ambas orillas, frente a la interpretación más o menos unilateral del “descubrimiento” propia del universalismo cristiano dominante, incluso en sus versiones igualitaristas. Si dicha igualdad se asume en un sentido horizontal, no basta una formulación abstracta de la universalidad que, en la línea del derecho de gentes, presuponga la autoridad de la teología cristiana y escatime el reconocimiento de otros dioses. No basta la instauración de un universalismo igualitario que, con la letra pequeña, legitime el proceso colonizador o dé pie, al menos, a ello. Pensar horizontalmente el nuevo orden global exige por tanto retrotraerse más allá del *Orbis Christianus* o del *Totus Orbis*, haciendo de alguna manera presente la palabra anegada, olvidada y eminentemente oral del indígena. En este sentido discurre un humanismo como el de Garcilaso, quien reconduce el universalismo renacentista hacia una armonía cosmológica y política que, lejos de neutralizar diferencias, tiende a equilibrarlas. A la palabra enajenante

del conquistador, que confunde la denominación de realidades desconocidas con la creación adamita de un mundo nominalmente nuevo bajo una mirada instrumental y objetivadora –apunta Eduardo Subirats– contrapuso el Inca una triple tarea. En primer lugar, “reconstruyó el discurso de la colonización desde el punto de vista del silencio absoluto que imponía como su condición absoluta. Por eso escribe en nombre de una oralidad prohibida, una voz exiliada, de una lengua quechua negada. Luego, narró el dolor ligado al desgarramiento del cosmos inca y a la destrucción civilizatoria colonial. Finalmente, emprendió un trabajo de recuperación y reconstrucción hermenéuticas de las negadas memorias” (Subirats, 2003, 109).

El español emerge así en Occidente como una lengua ligada, en primera instancia, a la dominación, pero también al desahogo, más o menos marginal, de un pensamiento crítico, abocado, por lo demás, al exilio. El exilio en el amplio sentido del término, entendido no sólo como una circunstancia histórica y política, sino también –y sobre todo– como una forma disidente de expresión, será precisamente el gran hilo conductor de la racionalidad crítica en el mundo hispanoparlante a lo largo y ancho de la inminente modernidad. Desde los *Diálogos de amor* de León el Hebreo escritos bajo la impronta de la expulsión de 1492 hasta la reforma radical de la memoria hispánica llevada a cabo por Américo Castro durante su exilio en Princeton; desde la sospecha latente en tantas ironías cervantinas hasta el indigenismo interpelador de narrativas latinoamericanas recientes como la de Arguedas, entre otras muchas, el exilio es clave hermenéutica fundamental de un pensamiento crítico en español. En tanto que palabra exiliada, responderá entonces a una doble y en ocasiones complementaria constrictión. Por una parte, la que se ejerce desde la violencia colonizadora exteriorizada sobre la cultura hispano-judía e hispano-árabe, prolongada en América e interiormente reproducida –tanto en la península como en las nuevas naciones resultantes del proceso emancipador de 1810– bajo innumerables inercias autoritarias. Esa palabra exiliada constituye entonces una respuesta a la ya tópica precariedad del sujeto en el mundo hispánico, expresa en fundamentaciones insuficientes de la autonomía moral y epistemológica, oscurantismos religiosos o tradiciones liberales y democráticas escasamente desarrolladas. Por otra parte, el que se desprende de la lógica de exclusión y enajenación eurocéntricas, de violencia geopolítica y extroversión neocolonizadora que,

ambiguamente inscrita en el meollo mismo del programa ilustrado y al hilo de toda una secularización sustitutoria del colonialismo teocrático-imperial luso-español, volcará su mayor siniestralidad en América. En medio de esta doble constricción, un cierto pensamiento crítico irá despejando una mirada en negativo sobre Occidente. A caballo entre la frustración y la aportación novedosa, pensar en español significará también otra manera de entender la tradición y la modernidad.

3. Detengámonos en el exilio filosófico español de 1939. En medio de él, la pregunta por un pensamiento crítico en lengua española alcanza una relevancia singular, dada su significación americana, indisociable además de la crisis definitiva por la que entonces atraviesa el proyecto civilizador de Europa bajo la presión del totalitarismo y de la razón instrumental. Si nos aproximamos, de hecho, al imaginario de dicho exilio, incluso podemos apreciar en él la conciencia de un "redescubrimiento" o un "segundo descubrimiento de América", más o menos antagónico al acaecido cuatro siglos y medio antes. Es decir, bajo el signo, no ya de la dominación, la exclusión y la violencia, sino más bien de la identificación y el reconocimiento. Los españoles –había dicho Gaos– "hicimos un nuevo descubrimiento de América. Sabíamos de la América española, pero qué diferente vivir su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y a una su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro" (Gaos, 1996, 238). Análogamente, Eduardo Nicol se referiría a "una especie de nuevo descubrimiento de América, en el cual, por lo que se refiere a la filosofía, lo que predominaba era una cierto rubor por el retraso del hallazgo, y un cierto júbilo en reparar la culpa que pudo haber en la ignorancia anterior" (Nicol, 1998, 119). Es decir, bajo esta imaginación de un segundo descubrimiento latiría la tentativa de una experiencia de América diferente, marcada por un mayor o menor sentido de su alteridad. El exilio español del 39 bien podría asemejarse a un viaje con "vocación de Sur" en el sentido apuntado por Reyes Mate, recogiendo un comentario de Saramago a propósito de su novela *La balsa de piedra*. "A mí me gustaría que España y Portugal, sin dejar de ser Europa descubrieran en sí, finalmente, esa vocación de sur que traen reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar", y que puede permitirnos "descubrir en nosotros energías y capacidades contrarias a aquellas que

hicieron de nuestro pasado de colonizadores un terrible caso de conciencia", dice exactamente la cita de Saramago recogida en dicho artículo, que Reyes Mate comenta desde una perspectiva benjaminiana: "Esa vocación de Sur es un largo viaje que no seguirá la ruta de Colón sino que será un salto de tigre al pasado, es decir, seguirá las huellas del costo del progreso, las huellas borrosas del costo triunfal de la historia" (Mate, 2000, 102)⁷.

El exilio español del 39 en América en términos, no ya de un "segundo descubrimiento", sino también de un "viaje al Sur" o un "salto de tigre al pasado"⁸ supondría así un desahogo de dicho remordimiento histórico y también el trazo de una ruta antagónica, no ya a la de Colón y sus continuadores, sino también a la de sus herederos ilustrados, si aceptamos una complicidad, velada pero nada insignificante, entre la teología política legitimadora del expansionismo imperialista luso-español y el sentido neocolonizador de la ciencia moderna a partir del mismo Bacon; entre el autoritarismo teocrático inscrito en la modernidad hispánica y sus seculares expresiones científico-técnicas, palpables a partir de las nuevas rutas exploradoras, científicas y comerciales. En definitiva, se trataría de trazar un itinerario diferente no ya al de la tradición histórica inaugurada por Colón, sino también al de la astucia arquetípica del Ulises de la *Dialéctica de la Ilustración*, de manera que la salida del mito, el desencantamiento del mundo o la extirpación de ídolos no se traduzca en el genocidio de aborígenes o en la aniquilación de culturas autóctonas; de manera que la construcción de la autonomía subjetiva no se logre a costa de reduccionismos identificantes y que ningún universalismo se salde con amplias periferias colonizadas. Dicho en términos más concretos y actuales, dicho exilio respondería no sólo a la circunstancia española del 39, sino también al fracaso del proyecto civilizador europeo, consumido bajo el fascismo, la barbarie y la guerra. "La hecatombe de España fue el anuncio de la tragedia universal", diría en este sentido Joaquín Xirau en 1943 (Xirau, 1999, 468).

Es en ese contexto que la reflexión sobre las posibilidades de un pensamiento crítico en lengua española adquiere una relevancia singular. El fracaso definitivo de la modernidad dominante activa el rescate de una modernidad supuestamente dominada como la iberoamericana y en la que la conciencia exiliada proyecta –con una inevitable tendencia a la idealización en algunos momentos– su propia super-

vigencia. Se tantea así la vigencia de una tradición capaz de aportar luz al presente, de interrumpir su violencia e incluso de contribuir decisivamente a la realización de ese mismo programa moderno que la frustración europea ha dejado pendiente; digna no sólo de incorporarse a la evolución filosófica universal, sino también de asumir cierta responsabilidad ante la actual crisis de la razón occidental. Fijémonos un momento en las obras de José Gaos, Eduardo Nicol y Joaquín Xirau –algunas de las principales voces filosóficas del exilio en cuestión, por lo demás.

Gaos elaboró toda una “filosofía de la filosofía” durante la década de los cuarenta, al hilo de filosofías en boga tales como el historicismo, la fenomenología y el existencialismo; como respuesta a un escepticismo intelectual creciente, fruto de la frustrante experiencia del exclusivismo entre unas filosofías y otras, todas ellas comprometidas con la formulación de una verdad más o menos concluyente acerca del mundo; y como expresión, también, del pesimismo ante la barbarie incubada bajo la racionalidad moderna⁹. El resultado fue un planteamiento “disolutivo” de la filosofía tal y como ha sido entendida tradicionalmente, como un proyecto más o menos sistemático y sustentado en certezas de alguna manera metafísicas. Es decir, en términos logocéntricos. Ahora bien, si el *lógos* ha perdido la vigencia que tenía, ¿qué maneras de pensar habrá que plantear entonces? Pienso que Gaos apuntó dos respuestas. Por una parte, una radicalización del mismo perspectivismo orteguiano en el que se había formado, entendido como repliegue del filósofo en sus mínimas certezas individuales. Tal es el sentido del personalismo gaosiano, plasmado en las *Confesiones profesionales*. Pero, por otra parte, planteó Gaos toda una rehabilitación del pensamiento en lengua española, rescatándolo de su olvido bajo el peso del logocentrismo. Reivindicó así su modernidad, pues su supuesta condición “no filosófica” en el sentido convencional del término no afectaría a su dignidad, en la medida en que la misma contingencia histórica de la que ninguna realidad puede escapar –dirá a menudo desde una moderada actitud de “sospecha” ligada a críticos livianos de la modernidad como Dilthey– enseña que no existen definiciones preestablecidas e inamovibles de la filosofía en cuanto tal, siendo arbitrario su encasillamiento bajo el molde del ordenamiento sistemático y más o menos cerrado. De ahí la vigencia de un pensamiento que, como el hispánico, es eminentemente estético –más que metódico y sistemático–, puesto que sus autores gustan de la calidad literaria,

huyen de todo reduccionismo y contemplan el mundo a manera de espectadores o críticos de la realidad en su amplia expresión cultural; y es también político-pedagógico antes que metafísico o exclusivamente teórico, puesto que responde a las demandas de los nuevos proyectos de identidad nacional –o a las exigencias de una nación que aún no se ha recuperado de su decadencia y que aún sigue siendo una colonia de sí misma, en el caso español–. El pensamiento iberoamericano no se nutre por tanto de filósofos en el sentido estricto del término, sino más bien de filósofos-literatos, educadores de pueblos y políticos con ideas; pero en ello reside, precisamente, su dignidad. Gaos trasladó así hacia Iberoamérica el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias, lo cual supuso un decisivo cambio de acentos: la salvación de la circunstancia española no radicaría tanto en su incorporación a los grandes flujos de la modernidad europea –tal y como propugnara Ortega, aun a pesar de su distanciamiento crítico del neokantismo que abrazara en su juventud– como en su conjunción con las tradiciones veladas de la modernidad iberoamericana –en sintonía, por lo demás, con su concepción del exilio en términos de “transtierro”.

La perspectiva de Eduardo Nicol es bien diferente de la de Gaos e incluso antagónica en algunas cuestiones. A lo largo de dos de sus libros más relevantes como *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980), diagnosticó el actual dominio de la razón pragmático-instrumental en todos los ámbitos de la vida. De una “razón de fuerza mayor” –como dirá a menudo– puramente funcional, que ha dejado de dar razones acerca del mundo para explotarlo técnicamente; o de una razón que sencillamente no atiende a razones, comprometiendo entonces la propia existencia del *lógos* y en consecuencia del lugar del hombre en el mundo. El constreñimiento de la libertad bajo la necesidad y de la historia bajo la naturaleza; la devaluación de la universalidad en uniformidad tecnificada y de los vínculos comunitarios en vínculos de especie; la sustitución del diálogo por el discurso beligerante y de la búsqueda de la verdad por la lucha por la subsistencia –esto es, de la ciencia por la tecnología–; la creciente irracionalidad de la política y la progresiva instauración de una cultura de la violencia; o la deshumanización de la economía y la desigual distribución de recursos, son algunos de los caracteres de esta racionalidad forzada –y en definitiva contradictoria por su misma irracionalidad. Es decir, Nicol diagnostica una modernidad irrespirable,

pero no por ello renuncia al *lógos* como única manera posible de pensar filosóficamente. Por eso su visión del pensamiento hispánico es más pesimista que la de Gaos, desmarcándose para empezar de la herencia orteguiana de este último. Para Nicol, perfiles filosóficos como los de Ortega y Gaos ejemplificaban de hecho las grandes deficiencias de dicho pensamiento: su tendencia hacia el subjetivismo y su consecuente incapacidad para ingresar en la universalidad –aun con una voz propia–, así como para pensar en términos de objetividad –aun evitando reduccionismos tanto metafísicos como instrumentales– y construir en definitiva una comunidad ética responsable. Para Nicol, *lógos* es sinónimo de “*dia-lógos*”: pivota en torno a conceptos medulares como los de alteridad, expresión e intersubjetividad. De ahí la insuficiencia de un planteamiento filosófico en términos meramente “estéticos” y “político-pedagógicos” o –más aún– personalistas. Ahora bien, esto no significa que Nicol sostuviera un juicio sencillamente peyorativo acerca de la filosofía hispánica. Sostuvo, bien es cierto, la tesis de su precariedad –severamente matizada, en cualquier caso, por obras como las de Vives, Vitoria o Suárez–, la cual se habría visto además agudizada bajo “la etapa orteguiana”; pero mostró al mismo tiempo la expectativa de un futuro prometedor tras el fin de esta etapa y al hilo de meditaciones sobre el propio ser estrechamente ligadas a la preocupación universalista como las de Antonio Caso y otros pensadores mexicanos. En este sentido, para Nicol la modernidad hispánica sería sobre todo una tarea por hacer^{10*}.

El diagnóstico crítico de Joaquín Xirau sobre la modernidad es más difuso que en los casos anteriores. Sin embargo, adquiere un particular vigor en momentos puntuales de su obra. Tal es el caso de su ensayo *Culminación de una crisis*, en el que a propósito de la reforma de la metafísica emprendida por Bergson y Husserl, advierte la atmósfera irrespirable del hombre contemporáneo e identifica el sentido deshumanizante de la propia modernidad a partir de Descartes; hasta tal punto, que la vida moderna “carece de mundo”, escamoteado bajo la reducción cartesiana que luego el idealismo llevará a sus últimas consecuencias. Con su reducción del mundo a un esquema esencial, “Descartes extirpa la carne del mundo” (Xirau, 2000, 240), de manera que razón moderna significará, ante todo, desarticulación del organicismo por el que el mundo respiraba en la antigüedad y en el que el todo y las partes, espíritu y materia, convivían en torno a un núcleo vital común.

Precisamente en clave organicista discurrirá la amplia memoria del humanismo hispánico proyectada en pleno exilio por Xirau, quien para ello se remonta además a la obra de un antiguo del siglo XII como Ramón Lull (Xirau, 1999a, 215-350). El crisol de culturas del que se hace eco su “razón exaltada” –integradora de una concepción ordenada de la realidad y un arte para apropiarse activamente de ella, es decir, de una ciencia y una amancia, de intelecto y amor– sería el germen de un humanismo integrador que recorre toda la modernidad hispánica, desde sus mentores erasmistas con Vives a la cabeza hasta el mismo legado krauso-institucionista –cuyo organicismo había moldeado, precisamente, la mentalidad filosófica de Xirau– pasando por la figuración quijotesca, el utopismo misionero de Las Casas y Vasco de Quiroga, o el derecho internacional de Vitoria, entre otros episodios emblemáticos. Incluso la misma revolución bolivariana y proyectos de integración iberoamericana como los del Conde de Aranda beberían de esta tradición, mucho más que de la ilustración europea. Por otra parte, dichos proyectos, pensados con la forma organicista del humanismo hispánico, tendrían además para Xirau una vigencia plena en la circunstancia actual: la similitud del mundo hispánico con “la unidad orgánica, expresiva, original, múltiple y contradictoria de una persona”, sobre el trasfondo de la propia tradición mestiza y acrisolada de la “España originaria”, incitarían al planteamiento de un proyecto común, no obstante inviable sin un triple requisito: en primer lugar, “La renuncia explícita, leal y decidida a toda idea de *imperio*, superioridad o dominio y la convicción sinceramente sentida de que todos los valores –incluidos naturalmente los indígenas de América– nos pertenecen por igual a todos en la plenitud de su dignidad histórica. Y en lo que respecta a la España estricta, la afirmación resuelta de que lejos de aspirar a dominio alguno a su único anhelo es darse incondicionalmente a todos porque a todos por igual nos pertenece. (...)”. En segundo lugar, “La instauración de gobiernos liberales y democráticos en todos los países de la Unión. (...)”. Finalmente, “La resuelta adopción de la doctrina federal según la cual la extensión del poder se halla en razón inversa de su intensidad y de que sólo pertenece a los poderes superiores aquellos que es del común interés de todos los círculos subordinados”. Condiciones que, si bien son aún irrealizables, instan a “poner las primeras piedras para nuestra tarea de reincorporación intercontinental” (Xirau, 1999b, 565-571).

4. Basten estos tres ejemplos para comprobar que la meditación sobre las condiciones, limitaciones y expectativas de un pensamiento en lengua española ocupa un lugar nada despreciable en el contexto filosófico del exilio español del 39. Caben no obstante algunas reflexiones críticas.

Con su célebre concepto de "transtierro"¹¹, Gaos significó los vínculos existentes entre las dos orillas y la relevancia de los mismos a la hora de plantear una comunidad iberoamericana de pensamiento; pero al mismo tiempo inhibió quizá el sentido crítico e interpelador que la alteridad de América está llamada a desempeñar en esta puesta en común. Bajo la imaginación del llamado "segundo descubrimiento" –término, por cierto, que en su misma formulación no puede eludir cierto resabio de dominación–, dicha alteridad tiende a quedar reemplazada bajo una proyección de aquellos valores ilustrados y republicanos que había visto frustrarse en España; en una España que –afirma Gaos– aún sigue siendo "colonia de sí misma" y esclava de su pasado imperial, contrariamente al resto de naciones hispanoamericanas, en las que dichos valores han logrado ya cumplirse Gaos, 1990, 37-44). Es decir, bajo el signo del transtierro, es España la que, de alguna manera, se descubre –o se recrea– a sí misma en su regreso a América. Más allá del indiscutible valor historiográfico del proyecto gausiano de un pensamiento en lengua española, se rescata un pasado que se detiene en los límites de la América española, al tiempo que tiende a inhibirse el conflicto latente entre una y otra orilla. La alteridad pendiente de América tiende así a esconderse en los laberintos de la identidad española. Por eso Gaos, contrariamente a otros compañeros de viaje que consumaron su exilio con el suicidio como Eugenio Ímaz, o que hicieron de él toda una forma de vida y una manera de pensar como María Zambrano, no se siente exiliado. De ahí, en fin, cierta "miopía" ante la frustración de América, palpable por ejemplo cuando Gaos tiende a pasar por alto el carácter radicalmente frustrante de las revoluciones de Independencia en América, mismas que no lograrán impedir toda suerte posterior de caudillismos, políticas autoritarias y soberanías endebles, dependientes de los intereses geopolíticos de Europa y Norteamérica¹².

Por otra parte, quizá Gaos no llegara a explorar del todo el *humus* de su propia crítica del logocentrismo, ligada a

un rescate de la vocación estética y político-pedagógica del pensamiento en lengua española. Señaló los reduccionismos de la cerrazón sistemática y de su expresión eurocéntrica –esto es, la identificación entre razón y realidad, entre Europa y la universalidad, respectivamente–, a contrapelo de los cuales reivindicó la heterodoxia del ensayo hispánico; pero, debido quizá a la liviandad de estos señalamientos, no llegó a desentrañar el sustrato de dicha crítica: la experiencia del exilio precisamente, la cual difícilmente podrá expresarse con idoneidad mediante géneros o hábitos convencionales, mediante sistematizaciones reconciliadoras o tramas conceptuales más o menos cerradas y uniformadoras. Desde la disidencia, ningún concepto puede cerrarse. De ahí –más que de una disposición de talante o de carácter– la preferencia por el ensayo o por la reflexión literaria, en la que toda realidad queda siempre abierta, en suspenso. Si la construcción sistemática es el mecanismo epistemológico de la dominación, el ensayo lo es, de alguna manera, de la inconformidad, de la necesidad de expresar lo no dicho, de la palabra marginal. Gaos fue tibio a la hora de señalar el potencial crítico del fragmento filosófico.

Paradójicamente fue Nicol quien, desde una cierta y siempre matizada aspiración "sistemática", articuló categorías filosóficas singularmente aptas para esa expresión de lo no dicho. Su metafísica de la expresión y su reflexión en torno a conceptos como ser, alteridad, diálogo e historicidad, hace posible y hasta obligada la presencia del otro y de lo otro. Por medio de la expresión y sus ricas posibilidades fenomenológico-hermenéuticas –y en medio de un diálogo crítico con Heidegger, plagado de contrapuntos– se demarca una comunidad de pensamiento responsable de rescatar e incluir aquella alteridad velada bajo comprensiones reduccionistas de la identidad. Si toda expresión requiere un "ante quien" y pensar es dialogar, esto último implica también hablar de y con lo diferente. En el caso de una comunidad filosófica iberoamericana, significará hablar también de la experiencia traumática en base a la que el hombre europeo construyó América y hablar con aquellos que alguna vez expresaron esa experiencia. Quizá la crítica nicoliana de la tendencia de la filosofía española contemporánea hacia el ensimismamiento y el personalismo –bajo la que esa misma comunidad tenderá siempre a empobrecerse– podría prolongarse en este sentido, encontrando nuevas y desconocidas posibilidades.

El organicismo en base al que Xirau esboza su interpretación del humanismo hispánico permite asimismo una expresión de la alteridad que rompe los límites marcados por las ideologías encubridoras y simuladoras del mestizaje –mismas que Vasconcelos habría llevado a un paroxismo estetizante con su tesis de la raza cósmica–; pero no por ello deja de ser una categoría hermenéutica extraída de la tradición europea dominante. Bien es cierto que el organicismo krausista, que tanto inspiró a algunos de los maestros españoles de Xirau, contempla un universalismo menos cerrado que el de otras filosofías contemporáneas como la hegeliana; sin dejar de ser eurocentrista, el universalismo krausista no sólo no se identifica sin más con la cultura cristiano-germánica, sino que además muestra una mayor disposición hacia el reconocimiento de la alteridad en base a su amplio concepto de humanidad. Bien es cierto, por otra parte, que, sin perjuicio de reconocer esta influencia krausista, Xirau subrayó cierta raigambre española y por tanto “autóctona” del organicismo –cuyos teóricos precedentes medievales, significados en la obra de Ramón Lull, sintonizarían además con un pasado de tolerancia pluricultural; pero, aun en este caso, se trata de un organicismo que desde América es vivido como dominante. No podía, por lo demás, ser de otra manera, pues si todo puede asimilarse orgánicamente bajo la tutela de un principio común e idéntico, la alteridad siempre tendrá límites y la representación de los conflictos siempre tenderá a la simulación reconciliadora. Ciertas afirmaciones de Marcuse, por ejemplo, según las cuales el pensamiento armonizado es el totalitarismo pueden resultar excesivas, pero si el pasado puede reconstruirse bajo la continuidad de categorías organicistas, sus costes siempre podrán justificarse. Queda en este sentido pendiente una revisión de las posibilidades iberoamericanas del organicismo, al hilo de reflexiones como las de Xirau.

En definitiva, en la reflexión en torno a las posibilidades de un pensamiento en lengua española desarrollada por algunas de las voces más relevantes del exilio filosófico español del 39 se desahogó toda una “vocación de sur”

que no obstante quedó pendiente de realizar. Se abrieron retrospectivas historiográficas novedosas de un pasado común, pero bajo una mayor o menor tendencia a obviar sus agujeros y sus ausencias. Se construyeron identidades comunes a ambas orillas, soslayando asimismo los conflictos latentes entre una y otra; identidades que, siguiendo ciertas estelas gaussianas, quizá han derivado después, en algunos casos, hacia una cierta obsesión autorreflexiva por justificarse a sí mismas, a costa de soslayar algunos de los conflictos y de las ausencias que las cuestionan. ¿Significa esto que todo pensamiento en lengua española que aspire a plantear la alteridad de América en términos críticos sólo podrá hacerlo recurriendo a categorías del indigenismo? No –aun cuando no estaría de más acercar y contrastar dos discursos tan incomunicados entre sí como el hispanista y el indigenista–. El español es una lengua fecundada por la experiencia de la dominación y si adoptara categorías indigenistas dejaría de ser ella misma, derivando hacia artificialidades igualmente elusivas. Pero sí puede traducir la experiencia indígena de la construcción europea de América, a contrapelo de sus silenciamientos y olvidos. Que el pensamiento prehispánico no sea filosófico no significa que la filosofía no pueda ni deba hablar de él, menos aún cuando el sujeto moderno occidental se ha construido, en cierto sentido, a costa de su anegación. Pensar en español la alteridad de América en términos críticos pasa así por la traducción de lo que Reyes Mate denomina “la lengua del esclavo”, aquella que alberga experiencias de sufrimiento causadas por el lógos dominante (Mate, 2000, 99-104). Traducir esa lengua implica entonces recordar esas experiencias y hacerlas presentes. Se trata, por tanto, de una traducción inseparable de la memoria crítica o de la asunción de un multiculturalismo que no cancele las injusticias del pasado y que discrimine responsabilidades históricas. La traducción de todo aquel sufrimiento sobre el que se erigió la América española y una memoria crítica de las mismas, a contrapelo del olvido tecnológico inscrito en la globalización anglosajona, son quizá los dos grandes desafíos del llamado humanismo hispánico en el siglo XXI.

NOTAS

- 1 Sobre dicho proyecto, cf. la innovadora obra de Américo Castro plasmada en libros como *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948. En adelante citaré la edición posteriormente ampliada bajo el título *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*, Madrid, Trotta, 2004.
- 2 Cf. Castro, 2004, 153-175 (se trata del capítulo I, "España o la historia de una inseguridad").
- 3 Sobre este punto, cf. Bartolomé, 2006, 249-284..
- 4 Cf. Subirats, 2003, 81-88, 137-147, 179-185.
- 5 Sobre este punto, cf. por ejemplo Ortega, 2004, 155-197.
- 6 Según el término de Jákfalvi-leiva, citado y comentado por Ortega en 2004, 187.
- 7 La expresión "salto de tigre al pasado" se toma de la tesis XIV de Walter Benjamin sobre el concepto de historia, la cual esboza una nueva manera de hacer historia, como actualidad crítica del pasado fracasado, frente al continuismo historicista. Cf. Mate, 2006, 223-235.
- 8 O de "surear", según la expresión empleada por Horacio Cerutti Guldberg a propósito de un replanteamiento de la tarea filosófica desde la significación excéntrica –que no periférica, marginal o regional– de América. Cf. Cerutti, 2000.
- 9 Gaos plantea y desarrolla esta "filosofía de la filosofía" en abundantes escritos. Cf. por ejemplo 1987. Sobre esta cuestión cf. también Fernández, 1993-94, 175-188.
- 10 Cf. Nicol, 1997, 227-245 y 341-353; 1998. Sobre esta misma cuestión, cf. también Sánchez Cuervo, 2007.

- 11 Cf. José Gaos, 1990; 1993; 1996. Sobre la proyección iberoamericana del pensamiento de Gaos a partir de sus fuentes orteguianas, cf. Alfaro, 1992.
- 12 Cf. la crítica de Sánchez Vázquez en estos mismos términos, en 2003. Cf. también Sánchez Cuervo, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro López, Héctor G. (1992): *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, UNAM.
- Bartolomé Ruiz, Cástor M. M. (2006): "Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. La justicia hermenéutica y la alteridad de las víctimas", en Reyes Mate (ed.): *Responsabilidad histórica. Preguntas al nuevo y el viejo mundo*, Barcelona, Anthropos, pp. 249-284.
- Castro, Américo (2004): *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*, Madrid, Trotta, 2004.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2000): *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Prólogo de Arturo Andrés Roig, México, UNAM-Porrúa
- Fernández, Estela (1993-94): "José Gaos y la crisis de la racionalidad filosófica", en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 1993-94, vols. 10-11, pp. *.
- Gaos, José (1987): *Obras completas VII - Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Prólogo de Raúl Cardiel Reyes, México, UNAM.
- (1990): "El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", en *Obras completas VI - Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, Prólogo de José Luis Abellán, México, UNAM, pp. *.
- (1993): *Obras completas V - El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española*

Recibido: 23 de noviembre de 2007

Aceptado: 11 de febrero de 2008

- en la edad contemporánea, Prólogo de Elsa Cecilia Frost.
- (1996): "Los transterrados españoles de la filosofía en México", en *Obras completas VIII - Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, Prólogo de Leopoldo Zea, pp. *.
 - Mate, Reyes (2000): "La lengua del esclavo", en *Revista de Occidente*, 233.
 - (2006): *Medianoche de la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta
 - Nebrija, Elio Antonio de (1992): *Gramática castellana*. Introducción y notas: Miguel Ángel Esparza y Ramón sarmiento, Madrid, Fundación Antonio de Nebrija.
 - Nicol, Eduardo (1997): *La vocación humana*, Presentación de Enrique Hülsz, México, Lecturas mexicanas.
 - (1998): *El problema de la filosofía hispánica*. México, FCE.
 - Ortega, Francisco A. (2004): "La opacidad o lo que ocurre con la historia en el ámbito colonial: la *Instrucción y relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)", en Diana Burnett y Felipe Castañeda (eds.): *El nuevo mundo. Problemas y debates*, Bogotá, Uniandes, pp. 155-202.
 - Sánchez Cuervo (2005): "José Gaos y el segundo descubrimiento", en *Metapolítica*, 41, pp. 25-30.
 - (2007): "Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVIII, n.º 112
 - Sánchez Vázquez (2003): "Del destierro al transtierro", en Altied, Alicia y Llusia, Manuel (dirs.), *La cultura del exilio republicano español de 1939*, 2 vols., Madrid, UNED, 627-636.
 - Subirats, Eduardo (2003): *Memoria y exilio*, Barcelona, Losada.
 - Xirau, Joaquín (1999): "Sentido de la Universidad", en *Obras completas*, Madrid, Fundación Caja de Madrid-Barcelona, Anthropos, t. II, pp. 467-494.
 - (1999a): *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística (1946)*, en *Obras completas*, t. II, pp. 215-349.
 - (1999b): "Integración política de Iberoamérica", en *Obras completas*, t. II, pp. 565-571.
 - (2000): "Culminación de una crisis", en *Obras completas*, t. III, vol. 2, pp. 239-251.